政治·思想

社会分野与思想竞争：传教士与义和团的微妙互动关系

罗志田

[摘要] 在西方传教士看来，义和团这一"神拳"在思想观念上是基督教的竞争对手；而对那时多数中国士人而言，基督教和神拳大致都属于"子不语"的"怪力乱神"范畴，其社会分野是接近的。朝廷对"神拳"的借重提示着其对中学之上层正统的失望，故走向基层，在中国传统中的异端方面寻求救亡图存的力量，但却因此产生朝廷不可恃的结论。清廷启用怪力乱神的举措实际上促成了异端的上升，本处边缘的"子不语"因素得到更多的关注，士人认知中的20世纪20年代出现了各种怪力乱神的"猖獗"。在尊西崇新的大趋势下，当中国文化在整体思想言说中日益边缘化的同时，原来的异端却以一种诡论性的方式不知不觉中变成了正统。

[关键词]义和团　传教士　正统与异端　思想与社会　文野与中西　精英与大众

[中图分类号]K256.7　[文献标识码]A　[文章编号]1002－8587(2002)01－0048－14

Social Categorization and Intellectual Competition: Subtle Interactions between the Missionaries and the Boxers

In the eyes of Western missionaries, the Boxers' concept of "superhuman feats of martial arts" was a rival that Christian teachings must compete against. But to the majority of Chinese intellectuals at the time, both Christianity and the Boxers' claim to superhuman abilities belonged to the realm of the strange and supernatural——things that "Confucius did not discuss." Thus under the general framework defined by Confucian orthodoxy, the social categorization of Christianity and "superhuman feats" were similar in the sense that they were both considered marginal and heterodox. The Qing court's making use of the Boxers, by encouraging people to pay attention to such heterodoxies, in effect allowed them to gain greater influence. Thus, under the broad trend of Westernization and modernization, at a time when Chinese culture itself was being increasingly marginalized in the intellectual world, the heterodoxies of the old days had paradoxically become the "orthodoxy" of Chinese tradition in the eyes of the modernizers.

从甲午中日战争到戊戌维新前后，中国民间舆论关于既存中国学术"无用"的观念相当流行；这一观念显然影响了朝廷的决策，对华北义和团的借重提示着朝廷基本接受了中学之上层正统已不足以救亡图存，故走向基层，启用中国传统中任何可以尝试的资源，也就是往异端方面寻求力量和支持。这一启用"怪力乱神"的举措并未得到多数士人的认可，但实际促成了一种以边缘上升为表征的"异端正统化"进程。这一转变上承太平天国运动，下及新文化运动，其影响之余波至今犹存，而最具象征性的转折点就是庚子义和团事件。这其间一个重要因素是作为异端进入中国的西潮无形中对昔日中国边缘文化的支持，若非西潮冲击

[收稿日期] 2001－5－23
[作者简介] 罗志田（1952—），男，四川大学历史系教授；成都 610064

迫使无力退虏送穷的既存主流文化退居二线，原来的本土异端便难以上升为正统。本文试将义和团事件置于这一历史转变的进程中进行考察，并藉此分析传统文化中属于“子不语”的怪力乱神怎样以一种诡论性的（paradoxical）方式从异端走入正统。

一、思想的竞争者与社会分野的盟友

张之洞在戊戌（约 1898）年指出，中国人反教，大抵“学士倡之，愚民和之，莠民乘之，会匪游兵藉端攘夺，无故肇衅”①。章太炎对此大致同意，他从文化历史渊源探讨近代中国何以排教及怎样排教，区分民众、士人与政府三方面，所论相当深入。太炎以为，中国百姓本不排外教，“海外诸教，释氏先入于汉世矣，天方继入于唐世矣，基督晚入于明世矣。是时人民望此以为导师，欢喜踊跃，如大旱之见长蛛。特一二士人以其背弃儒法，而被以异端之名，非社会之总意然也”。惟近代确实“常有排教之事”，则又因“基督教之来也，常挟国权以俱来，而所至有陵轹细民之事；入其教者又藉此以武断间里之间，是所以促其反动”。②中国传统社会固然“敬宗而严父”，但“佛教之入也，亦曰六亲不敬、鬼神不礼，而未闻传其教者之被菹醢。利玛窦、南怀仁辈以基督旧教传播中国且二百年，自海衅未启以前，谁以罗马教宗为悖德忘本而反抗之者？若夫韩愈、杨光先辈，以其私意，抒之简毕，陈之庙堂，则于全体固无所与”。对杨光先的不欣赏大致是主张“学术开放”的国粹学派之共识，刘师培也指责“杨光先诋西书为诞肆，乃直声既著于明廷，仕籍复标于清史。彼斤斤于学术之间衡量□［夷］夏，而出处大节转舍夏就□［夷］”。③

太炎申论说，若“政府之排教”，则“其意本不在异种异教，而惟集众倡乱之为惧”。正因“以其集众倡乱而排之，则不必于异种之教然也，虽同种之白莲、闻香亦然；不必于破坏宗法之教然也，虽儒流之党锢、道学亦然。是故政府之排教也，以其合群而生变；人民之排教也，以其藉权而侮民”；皆与“真基督教”的价值观念无大关系。士人中“今日亦有以彼教为无君父而视之如洪水猛兽者矣，然人民之愤起排教者，其意乃绝不在是。浸假而基督教人之在中国循法蹈义、动无逾轨，则人民固不以异教而排斥之，亦不以异种而排斥之；其相遇也，与昔之天竺法师无异。虽以百千士人著书攻击，犹往日宋儒之辟佛而已，而人民不因是以起其敌忾之心也”。

这是迄今为止关于近代中国排教最为言简意赅的论述，政府和一般人民之排教主要均由于实际利益的冲突，而士人则更加注意其文化层面的冲击，且主要还不仅是视其为“外教”，而是更重视其异端性质中隐含的威胁，即可能颠覆中国的传统伦理。这里当然还有差异，比如，戊戌之前以排外和反教著称的湖南，由于当地几乎没有定居的传教士，教民数量不多，其反洋教活动以基于传闻的想象为主，体现出一种强烈的防患于未然的文化忧患意识，故特别注重中西文化竞争。④但在传教事业相对成功而教民众多的地区，士人的观感可能就相当不同。

据宋恕在庚子后的观察：“基督教来禹域，士大夫憎之甚，鲜肯虚心阅其语录”。故“今禹域之入基督教籍者，其大多数不出二种：甲种为极可怜之人，乙种为极可恶之人。甲种良懦之人，被逼于贪酷官吏，不得已而求保护其性命财产于西洋宣教师。乙种诈毒之人，入籍之原因，欲假西洋宣教师之势力以驱使官吏而鱼肉乡里。庚子义和团之变实由于乙种所激成，而甲种亦牵连而得惨祸”。庚子以后，“官畏西人愈甚，因之畏基督教信徒亦愈甚”；更由于“偿外国费之故，剥削民生亦愈甚；因之甲种、乙种入籍之人皆有日多一日之现象”。盖“一入基督教则可以免于无厌之赋税、非法之刑戮。彼入者固亦大半属于可怜者矣，然其属于可恨者亦居少半焉”。这两类入教者“皆不得认为真基督教之信徒”。⑤

章太炎也观察到类似的现象，他发现：“中国人的信仰基督，并不是崇拜上帝，实是崇拜西帝。最上一流，是借此学些英文、法文，可以自命不凡；其次就是饥寒无告，要借此混日子的；最下是凭仗教会的势力去鱼肉乡愚、陵轹同类。所以中国的基督教，总是伪基

督教，并没有真基督教。”[6]可知章太炎并不一定反对“真基督教”的教义或思想，而宋恕甚至还相当赞许基督教。

在宋恕1902年为瑞安演说会起草的《章程》中，曾列有几条“禁演律”，其中就包括“不许盲贬孔教、佛教（道德一线全恃孔教、佛教绵延，岂可盲贬）；不许盲贬基督教（基督教经虽多不合哲学、科学之处，然其提倡博爱主义，实亦西洋道德一线之所系也）”。这里主要注重的是作为意识形态的基督教在西方的社会功能，到1903年他进而认为，“儒教及基督教最为相近，而其理想皆不如佛教之高。佛教虽高，而易入于空而不实、泛而不切之境。故必须融为一冶，而后此世界能放大异彩，人类之幸福能进”。基督之主义乃主张社会主义，而中国“孔孟之主义，本亦近于彼土所谓社会主义”，两者是相通的。若“唐、宋时信孔孟之主义者居十之二三，则立宪共和之政治必早出于茫茫九州，何尚有女真、蒙古之祸之悲哉”！今日中国“苟基督信徒如春水之骤涨，则亦可望其拯生民于涂炭。乃观所谓日多一日之基督信徒者，大都非恕之所谓基督信徒也”[7]。

不论宋恕对基督教义的理解是否准确，至少像他和章太炎这样的士人并不一定反对甚或相对赞成“真基督教”的教义或思想。但基督教在中国的社会功能不仅不像其在西方那样为“道德一线之所系”，反成为可以“鱼肉乡愚、陵轹同类”的凭藉；许多中国人入教固是为了寻求保护以抵制贪酷官吏的压榨，同时也有不少“教民”恐怕更看重并利用教会那带进攻性的一面。这些行为，特别是后者，导致了基督教在华的“伪化”，从而在很大程度上引起了朝野的“排教”。

庚子义和团事件可以被视为晚清“教案”的一个高潮，其最显著的特点是民间的“反洋教”运动得到朝廷的支持，是近代整体中西竞争的一个组成部分，具体又落实在“教民”和“拳民”这两大社会群体的冲突和竞争之上。不过，西方传教士向来不仅视中国任何带宗教意味的社会组织为竞争对手，同时又主动承担起以（西方）“科学”反对（中国）“迷信”的任务；后者通常被视为“神拳”的一个重要侧面，故在传教士看来，义和拳这一“神拳”在思想观念上是基督教的双重竞争对手。另一方面，对那时多数中国士人（以及相当数量的民众）而言，基督教和神拳大致都属于“子不语”的“怪力乱神”范畴，其社会分野是接近的；这不仅反映在士人对两者都不认可，同时也可从不少民间反叛者常寻求传教士为造反的政治盟友这一点看出。[8]

由于传教士最终关怀的是天国，他们对中国民间宗教极为重视。不论信何种教，信教者总是比不信教者更关心彼世。许多传教士或将中国各宗教信仰视为竞争对手，或将其视为潜在的合作者。来华新教传教士先驱者之一的郭士立（Charles Gutzlaff，1803－1851）即视龙王为中国人崇拜的象征，因而也是基督的主要竞争对手。他曾衷心希望，而且确信，总有一天“龙王会被褫夺王冠，而基督则被尊为全中国唯一之王和崇拜的唯一对象”[9]。其他一些传教士则注意阅读佛教道教文献，如李提摩太(Timothy Richard，1845－1919）即曾下大力研读一些佛教道教经书，希望能借此帮助他与中国士人的沟通。但在那时，懂得一些佛道教知识大概多能有助于与大众的交往；而对于多数正统儒士来说，恐怕适得其反。[10]

另一方面，类似林乐知（Young J. Allen，1836－1907)、李提摩太这样的传教士则长期在中国通过演示化学和电学实验等提倡“科学”。他们的主要目的当然是希望借西来的科学证明西方文化的优越，从而使中国人尊信上帝（在传教士眼中的上帝本应是普世性的，其这一做法实际等于承认“上帝”的西方区域性)；但不知是否无意中受到科学的影响，他们同时自动承担起在中国反对迷信的社会角色。林乐知便希望借助这些实验说服中国人，使其知道他们“许多迷信思想的愚蠢和谬误”。虽然他将科学用来支持基督教教义的努力基本未能成功，在向中国学生表演煤气点灯时却能成功地使他们“目瞪口呆”。[11]李提摩太也一直试图使中国官员和士人对“科学的奇迹”产生兴趣，他从1881年到1883年坚持每月向中国士大夫演讲各式各样的“奇迹”，而其用以形容其听众观众反应的最常用字眼是“震惊”。李氏发现，中国士大夫觉得“近代科学的魔力

远超过所有其他魔法"[12]。

林乐知其实知道，相信宗教奇迹的时代已过去了。但他确信，在中国，"如果将科学有技巧地演示出来"，则其功用几乎可像宗教奇迹一样"奇妙而战无不胜"[13]。这一见解揭示了科学在当时中国传教界恰扮演着"宗教奇迹"在西方的社会角色。正是因为这些科学演示充满了奇迹、魔力、震惊和目瞪口呆一类效果，传教士自己无意中认同于江湖艺人和风水先生一流。早年对传教士比较正面的称呼，大约就是"讲古鬼"[14]。许多人将传教活动视为类同民间艺人的"讲古"（约即今日的"说书"），而洋人本来又被视为"番鬼"，所以实连江湖艺人都不如。尽管中国士人实际上多少都相信一些风水，但风水先生作为一个社群的社会地位并不比江湖艺人高。具有讽刺意味的是，李提摩太自认他向中国人传播科学的目的之一就是消除他们对风水的迷信，他本人却曾被中国人请去看过风水，这个例子说明确有中国人将传教士视为风水先生一流。[15]故传教士自身这类举动不啻自居异端，实际上强化了士人和民众在社会分野上轻视传教士的认知。

与士人相反，民间反抗朝廷者则常常认同于传教士或将传教士视为盟友。早在1834年，福建一个企图起事者就向美国传教士雅稗理（David Abeel，1804－1846）建议联合造反。[16]最明显的例证当然还是太平天国以其简化改造的基督教为正式的意识形态，建国后更确立"拜上帝教"为官方宗教。这些造反者不用白莲教、八卦教一类民间既存宗教形式，而偏偏选中外来的基督教，即使是出于偶然，也揭示了中国社会某种思想权势转移。过去不少研究认为那时士人支持清廷反对太平天国，是基于对外来的基督教教义感觉很大的威胁，其实当时基督教在华地位尚低，基本与民间"邪教"相类似；故士人虽然多从文化上考虑问题，但基本上是将其作为反名教的"怪力乱神"看待。换言之，在中西与文野两大对应关系中，多数士人是从文野角度考虑问题。

在一定程度上，可以说太平天国体现了中西"怪力乱神"因素的结合。在镇压太平天国方面朝廷与士人结成了同盟，但双方的出发点相当不同，朝廷恐怕主要视为统治权的争夺，而士人更多看到文化异端向正统的挑战。这里还掺杂着一个更复杂的因素，即清初和清季都得到凸显的满汉关系。过去研究太平天国者对此或不甚注重，或过多强调。实际上，满清虽是外族入主，但由于华夏政治制度及纲常名教对维护其统治有利，清廷在汉人中消弭满汉之分的努力也相当成功。清初之治，确有胜过明季之处。满人接受华夏文化的实际程度，也超过元代蒙古人；满汉两族在政治待遇上的差别，并不如元代那样苛刻。凡此种种，都不同程度地减低了汉人对满族统治的嫉恶。到西潮东渐后，在乾嘉时极为忌讳的词汇"夷狄"，到咸同时略经踌躇后即为汉族士人广泛使用；清廷不以为忤，而士人亦不再觉有自我检束的必要，足见多数时人早已不视清为夷狄。[17]

这一切都表明清虽是外族入主，中国却并未达到顾炎武所谓"亡天下"的地步，这正是汉族士大夫助清廷剿灭太平天国的文化基础。当太平军以反满民族意识和外来之拜上帝教为号召起兵造反时，绝大多数食毛践土的士人乃能站在清廷一边，捍卫已为中夏之主的满清政权，其根本原因，就是因为太平天国讲的正是"子不语"的怪力乱神，代表一种"亡天下"的可能。许多汉族士人并非不为反满民族意识所动，但"亡天下"的危机感显然压倒了这相对狭义的民族意识。早在汉朝司马迁已注意到，秦末陈涉不过一"至微贱"的匹夫起事，"然而缙绅先生者徒，负孔子礼器往，委质为臣者，何也？以秦焚其业，积怨深而发愤于陈王也"。蒙文通据此指出："盖宗社之怨既深，种族风教殊，而道术之痛尤笃也。"[18]汉人的缙绅先生者徒能起而助清廷剿灭太平天国，即因宗社之怨虽在，种族风俗亦殊，但教与道术尚存，有妥协之余地，而洪杨正所谓"怪力乱神"者也。

在太平天国之后，中西"怪力乱神"因素的结合仍在持续，山东一伙起事者即曾要求李提摩太作他们的首领。[19]英国驻马尾领事法磊斯（Sir Everard D. H. Fraser）在1898年告诉莫理循（George E. Morrision sion）说：来自广州的英国情报显示，"法国人已经铺平了吞并广东和广西两省的道路。法国人通过在他们的传教士保护下皈依法国教会的'教民们'

建立了一个国中之国，可以在法国人认为合适的任何时机发动一起到三起地方叛乱。他们接受任何流氓无赖皈依他们的教会，强使整村整村的人入教，公开滋扰邻居和对抗当局。”[20]周锡瑞（Joseph W. Esherick）关于义和团运动起源一书更详细揭示了19世纪末山东起事者与传教士的频繁接触。[21]

具有诡论意味的是，高树的《金銮琐记》说：刑部尚书赵舒翘，为刚毅所保荐。受刚命往涿州“查视团匪，密约入京”。不久“团匪亦蜂拥至，日以焚杀为事。城外良民老幼男女将近百人，团匪诬以白莲教，杀之于菜市。舒翘不救，但言劫数而已”[22]。按“团匪”何不径呼其欲杀者为洋教？若此记载属实，则“团匪”眼中所见，正其同类竞争者之一的白莲教；倘不实，则说明记录的士人把自己视洋教与白莲教类同的认知投射到拳民身上，仍具提示性。实际上，张穆早在道光二十四年(1844)时即已在驳斥那种认为“天主教与白莲教等”的观念，强调二者有根本的区别，说明类似观念渊源甚早。[23]合上述事实而综观之，许多人把基督教视为类似白莲教、八卦教一类的异端大致是无问题的。

这样，尽管有条约的保护，传教士与中国士人的交往直到19、20世纪之交始终有限。李鸿章在1880年即曾告诉李提摩太：许多乡民固然因物质原因皈依基督教，士人中却无一信教者。此话虽未免失之过偏，但大体表达了当时的情形。二十多年后，梁启超仍认为“耶教之入我国数百年矣，而上流人士从之者稀”[24]。这当然既受中西文化竞争的影响，也有中国“教民”利用基督教在华特殊社会功能所起的作用，但太平天国事件已充分表明，在中西与文野两大对应关系中，士人实更注重后者。

二、义和团事件后“子不语”从异端走入正统

从甲午中日战争到戊戌维新前后，中国民间舆论一个非常流行的观点是在“退虏”、“送穷”等具体的“富强”层面，既存中国学术已经“无用”，应该束之高阁，转而更全面地学习西方的政艺之学。但其间尚有一股潜流，即甲午海战的失败似乎提示着办海军这一学习西艺方向的无效，这可能导致已趋淡化的对“制造”的重视受到进一步的怀疑。既然这一趋“新”路向的效应不佳，强调中外差异在器物为主的“富强”方面的主张便减弱其说服力了，有些士人或会寻找其他可能应对中外冲突的方式。[25]这两种一显一隐的观念在很大程度上影响了朝廷的决策，对华北义和团这一“神拳”的借重，其实提示着朝廷基本接受了中学之上层正统已不足以救亡图存的观念，而又不欲进一步仿效西方模式，故走向基层，启用中国传统中任何可以尝试的资源，也就是往异端方面寻求力量和支持。

但对许多士人而言，文野之辨胜过中西之分，怪力乱神这样的异端虽得到朝廷认可，士人仍觉不能认同。这其间中国教民和拳民的行为都更使士人坚定其认知，许多教民在庚子以前借教力压人，在义和团事件期间被拳民所滥杀，在八国联军入侵后又以同样方式滥杀反教者，同时外国军队在此期间在杀戮方面的表现同样已达到“上帝也疯狂”的程度。[26]在一般士人看来，从太平天国到义和团，凡“怪力乱神”当道，均伴随各方面较大规模的杀戮（太平天国时期“长毛”固以杀人著称，政府军杀人亦狂，致曾国藩有“曾剃头”之称），反证出孔子不语怪力乱神的“正确”。

所以，到庚子之役清廷也像当年洪杨那样提倡“子不语”的怪力乱神时，多数士人便不再以为朝廷可救亡和振兴中国。对他们中一些人来说，义和团一役很大程度上因清廷启用“怪力乱神”而致败，似尚不充分表明“中学”的完全无用，如章太炎等一些人后来虽承认中学有许多不足处，也还强调其在某些方面仍“有用”。但此举却充分凸显了朝廷的不足恃(即其行为已类洪、杨)：清廷在社会层面已不一定依靠士人，在思想层面既不能维持中国“正学”，又不能接受新学，实不能救亡故亦不足恃。

这样立论是否过分强调了正统士人与“子不语”成分的对立呢？本文初稿在2000年10月山东大学的“义和团运动100周年国际学术研讨会”上宣读后，评论人张鸣教授、提问人

陶飞亚教授及南京大学的王庆德先生在私下讨论时均向我提出大致相同的问题，并指出像纪晓岚、袁枚这样的一些清儒自己便较喜欢“子不语”的内容，而清廷尤对唱词鄙俚的京剧非常欣赏，早已请入宫廷，似乎已登大雅之堂了。这一提法确有所见，然或不免夸大了非正统因素在清代的影响。

今日所谓“通俗文化”的一些内容晚明以来有一个逐渐上升到士大夫层面的趋势，这大致已是学界的共识，但这并未动摇意识形态的主流和社会分野的基本秩序。且袁枚基本是所谓“文人”（至少在一般士人认知中其身份认同如此），尚不能与纪晓岚类比。纪氏主持编纂的《四库全书》便具有强烈的正统意识，如从《隋书·经籍志》起就正式列史部地理类的《山海经》，在《四库全书》便因其“侈谈神怪，百无一真，是直小说之祖耳；入之史部，未为允也”，遂改列子部小说家类。直到张之洞编《书目答问》，才将其收回史部。㉗

其实，正如普通中国士人多少都相信一些风水却可以贱视“风水先生”一样，士大夫“赏玩”的内容与其尊信推崇的内容实有根本的区分（比如一般士人家庭教子读书的内容大致应是其真正尊信者或希望推崇者，那其中就很少看到涉及类似“子不语”者）。清廷君臣对所谓“通俗文化”成份从“赏玩”到内心真正喜爱的应都存在，且基本可以被士林接受；重要的是京剧进入宫廷表演和神拳进入宫廷表演有一本质的大差别：前者是以表演本身为目的，仍不出“赏玩”的范围；后者的表演是为了“证明”神拳的威力，其因政治目的而被引入宫廷，复因政治目的而演示，直接参与并左右了军国大政，导致了国家政策的修改！这在汉代以后如果不是仅见，也是极为少见的。

最近读到杨天宏教授《义和团“神术”与清廷对外宣战》一文，得到进一步的启发，杨先生所用的一些史料颇能印证吾说。㉘据说素负理学盛名的大学士徐桐对门人谈西学者，皆不许入见。义和团运动兴起后，他喜不自禁，对人说：“此天意也，异种自此绝矣。”有人劝说徐桐不要倚仗义和团“妖术”以“平寇”，徐桐应曰：“轮车、电邮、机械，百出洋人，亦妖术耳。譬彼治疮，以毒攻毒，疾且疗矣。”说客复问道：“然则中堂能保拳民之必胜乎?”徐桐答曰：“拳民，神也；夷人，鬼也。以神去鬼，何勿胜之有！”这是胡思敬《驴背集》的记载，胡氏自己一开始就将“西学”与义和团并列讨论，所记徐桐的答语更完全将此二者视为同类的“妖术”，明言用义和团平寇是“以毒攻毒”，最足表明两者皆为异端。又据说徐桐曾书赠义和团一幅对联，其联曰：“创千古未有奇闻，非左非邪，攻异端而正人心，忠孝节廉，只此精神未泯；为斯世少留佳话，一惊一喜，仗神威以寒夷胆，农工商贾，于今怨恨能消。”（佚名：《西巡回銮始末记》卷2）若此联属实，则上联尤值得重视。徐桐既欲为“攻异端而正人心”的义和拳正名，特别明确其“非左非邪”，实指证了一般士人眼中的义和拳究属何物。但他并未掩饰自己对义和团竟能干政这一“创千古未有奇闻”之举的惊讶，其以“神威”对“异端”，以“夷胆”对“人心”，皆凸显出义和团及夷狄那“非人”一面的共性。惟下联中“忠孝节廉，只此精神未泯”一语不甚像士人的观念，但如果他真如此说，倒很能支持清廷已认为正统学术和常规士人皆不足以救亡的观念。

当时新立的大阿哥溥儁据说也“慕拳术，尝与数宫监于颐和园隙地练拳，为太后所见，立召入，切责之；并责徐桐等不善教导，致蹈此下流之习”（郭则澐：《庚子诗鉴》卷1）。这是慈禧太后还“不尚拳”时的态度，论者也多注意及此；但此语实反映着更深一层的意思：清廷本尚武，不应视练习正常的拳术为“下流”，这里当然是指练“神拳”，可知神拳起初确被视为“下流”。类似的资料其实相当普遍，在未得朝廷政治提升前的“神拳”不仅是异端，且属异端性质甚强的一类，应无问题。值得注意的倒是当时朝野已开始兴起尊西的势头，基本不再视西国西人为“夷狄”，恐怕也只有徐桐一类“保守顽固”者尚坚持这样的看法。

张鸣教授后来又私下指出，满人对萨满教的尊崇可能使其对“怪力乱神”的态度不那么拒斥，这是颇有识见的提示，若能证实的话尤其有助于我们理解当年清廷的行为。按当年反满的革命党人便常用“堂子妖神”一类语句提

醒世人满清统治者本与“怪力乱神”相近，而杨天宏教授的论文也特别列表清理出满族王公大臣崇信义和团“神术”甚至加入义和团、私设拳厂练习“神术”的事例。但因为缺乏对汉族士大夫的类似清理并进行比较，尤其这些记录多出汉人之手，现在尚难确定是否满族王公大臣就比汉族士大夫更崇信义和团的“神术”。而满人“堂子”的存在已久，过去不闻士人诋毁（这当然可能是自我禁抑），庚子后便开始正面攻击“堂子妖神”，或能说明正是朝廷启用义和团而提醒了士人满族原有的接近“怪力乱神”的一面，或者说是“革命”主张趋于正当（详后）之后士人的自我禁抑得到消解，总之均能支持主流士人因“怪力乱神”因素而站在朝廷对立面的认知。

鲁迅注意到，“戊戌变政既不成，越二年即庚子岁而有义和团之变，群乃知政府不足与图治，顿有掊击之意矣”[29]。这里的“群”当然是指士大夫，因为一般的老百姓在义和团之时恰与清政府有一度的“合作”。特别值得注意的是一些封疆大吏与士人的看法相类，当时“东南互保”局面的出现，就是那些曾在清廷与太平天国之间选择了前者的疆臣，这次却在清廷与列强之间选择了中立所致。“中立”是近代新引入的西方概念，从传统观念看，就是有外侮而不勤王，听凭外人宰割君主，至少也是抗命不从朝旨。

陈寅恪说：“马关和约成后，凡爱国之人，有是非之心者，无不反对”，其父陈三立的挚友易顺鼎和俞明震便在台湾助当地人抗旨独立。“盖其时爱国之人认为政府虽已割台，而人民犹可不奉旨，如后来庚子岁东南诸督抚不遵朝命杀害外侨之比。”[30]士大夫在台湾的活动毕竟是清廷割让台湾之后的举动，实际更多是针对日本；东南督抚不遵朝命则是自所谓“开通”或“海衅”（皆当时流行语，就看站在什么立场说话）以来前所未有的局面，此后久已淡化的满汉意识再度受到关注，朝廷中出现亲贵内阁，而不少地方督抚相互联络的加强（以及其中某些人与外国领事的联系加强），多少都与“东南互保”有些关系。

庚子后张之洞特别强调：“变法二字，为环球各国所愿助、天下志士所愿闻者，皆指变中国旧法从西法也，非泛泛改章整顿之谓也。……今日环球各国大势，孤则亡，同则存。故欲救中国残局，惟有变西法一策……盖必变西法，然后可令中国无仇视西人之心；必变西法，然后可令各国无仇视华人之心；必变西法，然后可令各国无仇视朝廷之心。且必政事改用西法，教案乃能消弭、商约乃不受亏、使命条约乃能平恕、内地洋人乃不致逞强生事。”[31]这是张之洞发出的官电，无意中已将“华人”与“朝廷”区分论证，最可见疆臣与中央的歧异，极具提示性。

蔡元培后来正是以东南互保为据而不承认义和团是全国性的民众运动，他指出，欧洲人常以义和团一事为证据来说明中国人排外，这是“误会”。因为“那一次的事情，外人实应负一部分责任”，不能“完全将责任推归于中国”。外国传教师中“固有真正的传教师，然而行动出了他教师范围以外的，不知多少”。他们“借政府的力量，常常阻抗中国行政及司法的动作。譬如，遇有他们教民犯罪为官吏判罚等等，他们居然直来干涉，阻止行刑，或要求放人。诸如此类，说也不尽”。而在中国方面，当时“除直隶及山西一部分，其余全国人都没有赞成。在扬子江流域及南方，外人均受特别的保护。所以义和团暴乱，并非中国一种国民的运动，尤为显明”。[32]蔡元培此语是对欧洲人所说，固然是针对特定的听众有所指而发，但确实抓住了中国政治出现分裂的实际。

对当时一般士人来说，朝廷不可恃的结论自然导致反满革命的行为趋于“正当”，满清既不可恃，则一个逻辑的思路就是“务合汉族以复汉土，务联汉才以干汉事”，以此为“救中国”的基础。[33]故原已淡化的满汉意识随着外患的日益深重和清廷在抵御列强侵略方面的表现越来越不如人意而进一步增强（不论满族亲贵实际是否比汉族士大夫更加青睐义和团，只要汉族士夫认知中有此“事实”在，便极有可能是导致满汉意识再炽的一个因素），反满乃成为救亡图存一个可供选择的方向。一些原来还希望清廷能实行改革的士人开始转向革命，章太炎就是个明显的例证，他在 1899 年尚著《客帝论》，可接受满人为中土之客帝；但在义和团事件后则转向反满，上书李鸿章促

其“明绝伪诏，更建政府”，并在稍后的所谓“张园国会”上不满唐才常等既不承认满清政府有统治中国之权、又主张光绪帝复辟并拟整军勤王，因而“割辫与绝”，不久更写出《客帝匡谬》，公开进行自我批判。[34]

其实唐才常等的矛盾主张和作为最能揭示士人思想开始转折时的曲折心态，尤可见从拥清改革到反清革命的过渡状态。类似的矛盾心态也可见于仍不主排满的温和改革派，从其当时言说可以看出，他们反对革命，却同时承认清廷不可恃。这在逻辑上是不通的，清廷不可恃，就必须更换之，否则何以救亡？此派之所以得不到多少民间的支持，就在于立论无据，其政治主张根本没有成功的可能。由于仍主改良（如立宪）的一面实行困难，这一派的言论常倾向于提倡所谓“文明排外”。这也同样可见庚子事件的影响，义和团运动可以说是中国方面最后一次尝试“以夏制夷”，此后则几乎全部“以夷制夷”，即以西方的方式反西方；如 1905 年的抵制美货运动便是明显的“文明排外”，后来中日“二十一条”谈判时期的反日救亡运动，更几乎完全是采取集会、游行、排货等西方抗议方式，这两次抗议事件所反映的基本关怀其实与义和团事件大致相同，然所采取的手段已迥异了。

那时革命保皇两派关于是否应排满的争论已体现出士人思想资源的转变，依中国古训，帝王（政府）失道，则革命即合法，有道伐无道正是爱国精神的体现。故清廷不必是异族，只要无道，即当讨伐，但清季革命者却主要从种族而非从有道无道的观念去论证其革命的正当性。同样，反对排满的康有为一方，也力辩满汉同祖，本为一家，故不应也不能排，他们也并不十分着眼于清廷的得道还是失道（详另文）。这里面原因甚多而且曲折复杂，但激进的清季革命者和已渐“保守”的康有为等人思想资源已同样西移，基本以新传入的民族主义理论为其行为“合道”的依据，应是最主要的一个原因。

在不少清季士人的认知中，义和团已成为负面象征，蒋方震在 1903 年说：“中国之风俗积之数千年，其同化之强大，几莫与京。自非有德性坚定者，鲜有不为所融矣，而言破坏之。故今日者，不必惧破坏，实不能轻言破坏。惧之而欲因循苟且以度日，谋之而空枪白手以求战，是皆义和团一流人物也。”[35]吴稚晖指责那时“一般爱国派”提倡小学校中“专教国文，禁习外国文之说”，然正因中国文字“不足以发挥新文明之学理，故日陷于头等野蛮之地位，于是才有所谓兴办学堂之一说。若仍把这一桶阳沟水，倒来倒去，其去于造就义和团也几希！”[36]章太炎也观察到，上海的新学堂中“有教师课历史，言教科书荒陋，愿尔曹参考《纪事本末》。学童大哗，以其师为义和团”[37]。这三种人的政治倾向颇不一致，但皆以义和团为负面象征则同。

不过，清廷启用怪力乱神的举措虽未得到士人认可，实际上仍促成了异端的上升，至少可以说义和团事件引起了士人对本处边缘的“子不语”因素更多的关注。[38]从清季到民初，早年传教士以“科学”反对“迷信”的观念被趋新士人整合，传统文化中的“子不语”因素成为其反传统的一个主要针对目标。在趋新士人眼中，“迷信”逐渐成为中国文化传统的一个必不可免的主要特征，清季主张保存国粹者在试图区分“君学”与“国学”时已无意中开始“迷信化”中国传统，民初那些反对国粹、国故或国学之人更总是将“迷信”与国粹等联在一起。[39]结果，在尊西崇新的大趋势下，当中国文化在整体思想言说中日益边缘化的同时，原来的异端竟不知不觉中变成了正统。

清季许之衡主张“孔子为中国教”，他注意到有人“以孔子为非宗教家，徒以其乏形式耳。孔子之不立形式，正其高出于各教，使人破迷信而生智信也。除形式外，殆无不备教主之资格者”。许氏以为，“孔教之不能盛行者，以无马丁路德其人耳。苟吾教有马丁路德，则教必盛行；或形式而兼备，安见孔子之必非宗教耶？特孔子之教，多属于宗教哲学，而非宗教迷信。是固孔教之大，亦孔教不昌之原因也”[40]。其实稍早大力提倡孔教的康有为正欲为孔教之路德，叶德辉即指出康氏“隐以改复原教之路得自命”，故“其貌则孔也，其心则夷也”。且康有为师生早已“仿礼拜堂仪注拜孔子庙”。在叶氏看来，正由于其仿效者为耶稣教仪式，虽意在尊孔，其所为却颇类民间淫

祀，恰属于“子不语”之范围，反成“猥鄙之事”[41]。

叶氏将耶稣教的礼拜堂仪注视若民间淫祀，再次体现了正统士大夫确将两者并视为异端，而其依据，当然是来自“子不语怪力乱神”这一传统。同样依据这一传统观念，清季已开始尊崇“科学”的国粹学派多半肯定“不迷信”为儒学以至整个中国学术的一大优点。不过，也正是国粹学派在将传统中国政体和学术“专制化”方面扮演了决定性的角色（这一倾向最晚始于戊戌维新时期，惟国粹学派诸人的学力远更深厚，故其论述显得更系统有力），这样从内部毁损中国传统的努力客观上支持了他们并不十分欣赏的尊西倾向，使中国传统中上层文化的影响力和控制力大打折扣。[42]

在这一“专制化”进程中，他们也连带将中国传统“迷信化”了。如刘师培曾提出，华夏先民将万事万物归之于天，“而一二雄鸷之君，利用人民之迷信，遂日以神鬼愚其民，使君权几与神权并重，由是以人君为教主，以人臣为司教之官，凡一切学术政治，悉无不与宗教相关”。[43]刘氏注意到上古君臣皆与“宗教”之事相关，大致不差。但这一充满外来新名词的新诠释将人君与人民区别看待，其实人君若真能超出时代认知而主动“以鬼神愚其民”，岂止“雄鸷”，简直是天纵了。正是经这样解释后，原来君民共同尊人鬼崇祖先这一相对“自然”的行为便成为人君方面有意识的“阴谋”，最能体现国粹学派有意无意将中国传统“专制化”时也连带将中国传统“迷信化”的特征。

中国传统被“专制化”和“迷信化”之后，邓实眼中魏晋以后的中国，因外族入主而使其风俗“变成一奴隶异种之劣根性”。此后“每经一乱易一姓，则其奴性增高一级。循至近古，而华族乃无气无骨无色，沉忧积闷，憔悴悲惨。社会之内，层层压制，外族则如坐九天，同族则若堕九渊。非蝇营狗苟无以得富贵，非贼杀同种、为虎作伥无以博功名。由是而吾之一种人，其一半则既得此功名富贵而纡青拖紫臣妾骄人，除叩头画诺饮酒会客听剧之外无他事矣；其一半则未得者，而钻营谄媚夤缘排挤，除咿唔呫哔看相算命求签拆字之外无他事矣。斯时试起而视其世，其上流一派之社会，则一行尸走肉饮食男女之社会也；其下流一派之社会，则一命相风水鬼神阴骘之社会也。”[44]

本来中国传统中一直存在上层主流文化与相对边缘的基层文化的竞争问题，且这一竞争直接落实在许多家庭之中。如安徽绩溪上庄胡适的家便是一个大门上贴着“僧道无缘”条子的理学家庭，但其中的女眷们却个个都是深信神佛的。两种子文化各有不同的传承方式：僧道无缘的一脉主要靠文字传承，落实在各类学校和著述之中，重“眼学”而轻“耳学”；读书不多的女眷们那一套深信神佛的传统却主要靠口头传播来延续。虽然两者实际上也能并行，毕竟各有各的精神世界且相互冲突。[45]

部分因为中西文化竞争的日益明朗造成中国传统的“整体化”，部分因为试图保存国粹的国粹学派对中国传统的“迷信化”，到五四新文化运动时期，打孔家店的趋新士人反多看见上层和下层文化那关联和相互支持的一面。礼教、孔教、孔家店等在民初皆成为正面攻击目标，但一涉及具体的传统“反动势力”时便往往言及所谓“乌烟瘴气”，此语在当时有特定的含义，实即“子不语”的怪力乱神。许多反孔反儒者均以“子不语”的内容作为孔家店该打的依据，传统中的异端成分成为反传统者攻击正统成分的有力武器，颇具诡论意味。

那时不同年辈的新文化人对中国社会的观察都颇与邓实相类，陈独秀在20世纪20年代初就认为中国当时尚属孔德所说的“宗教迷信时代：你看全国最大多数的人，还是迷信巫鬼符咒算命卜卦等超物质以上的神秘；次多数像张君劢这样相信玄学的人，旧的士的阶级全体、新的士的阶级一大部分皆是；像丁在君这样相信科学的人，其数目几乎不能列入统计”[46]。胡适看到的中国社会也是一片“迷漫全国的乌烟瘴气”，他要大家“试睁开眼看看：这遍地的乩坛道院，这遍地的仙方鬼照相；……我们只有求神问卜的人生观、只有《安士全书》的人生观、只有《太上感应篇》的人生观”[47]。这同样是吴稚晖眼里中国当时的情形：一方面象征西方经济入侵的“新新公司又将开幕”，而另一方面“同善社、道德社、大同教、

吴鉴光、小糊涂、金刚眼，皆猖獗得远超过于戊戌以前”[48]。

胡适正是从这一角度来强调1923年“科学与人生观论战”中“科学派”的正当性，他指出，中国当时“正苦科学的提倡不够、正苦科学的教育不发达、正苦科学的势力还不能扫除那迷漫全国的乌烟瘴气”，却有像梁启超那样的名流学者出来“把欧洲文化破产的罪名归到科学身上”，不管其本意如何，“梁先生的话在国内确曾替反科学的势力助长不少的威风”，所以必须旗帜鲜明地予以反击。[49]

当“科学派”的丁文江表示自己对宇宙间不知的成分宁取“存疑”态度时，陈独秀和胡适都认为丁太消极，等于间接承认了有神论；应采取一种相对“武断”的态度，明白宣称其无神论。其实承认宇宙有不可知成分并不一定意味着神或上帝的有无，但陈、胡二人却看到了潜在的威胁，即给玄学以地位就可能导致有神论，故胡适将吴稚晖否认上帝的言论誉为“真正的挑战”。其实吴所挑战的并非实际参战的玄学派（他们同样不欣赏“子不语”），而是没有参与论战的“迷漫全国的乌烟瘴气”[50]。

鲁迅观察到的情形更有意思，即“乌烟瘴气”方面也试图以科学来为其“鬼话”正名，结果使“科学也带了妖气”。他引蒋维乔《因是子静坐法》一书中以西医原理阐发“人之根本在脐”的论述，认为这是“讲鬼话的人”以一种曲线的捣乱方式来排除科学，即“把科学东扯西拉，羼进鬼话，弄得是非不明，连科学也带了妖气”。其实蒋氏恐怕真是想借助“科学”在那时的象征性权威，但鲁迅则以为这样做与当时正面攻击科学者同为一条战壕里的战友：“现在儒道诸公，却径把历史上一味捣鬼不治人事的恶果，都移到科学身上”。终于“使国人格外惑乱，社会上罩满了妖气”。而这一切，正提醒鲁迅回忆起上面写着“孔圣人、张天师传言由山东来”之“拳匪的传单”。[51]

“社会罩满妖气”的典型例证是当时山东一位叫江希张的神童，集古今中外各类观念以申论其救世“息战”的主张。在鲁迅看来，其所著《大千图说》固然包括一些常规的天文学知识，同时更“拿了儒，道士，和尚，耶教的糟粕，乱作一团，又密密的插入鬼话”。而其支持者则既有美国传教士李佳白，[52]也有“嗣汉六十二代天师正一真人张元旭”。鲁迅眼中“科学”的对立面儒、道、释、耶各种力量与“鬼话”的大联合正体现了中国传统“迷信化”的新发展：不仅各种晚清时的“子不语”因素已结合在一起，且过去的正统也与异端联合，已没有多大的差异了（注意这只是鲁迅的认知，而且他用“糟粕”一词表明其所针对的是部分而非全体）。

但“反科学”的真人张元旭却并不认同义和团，他一面认为因“欧化东渐，专讲物质文明”，士人“遂本科学家世界无帝神管辖，人身无魂魄轮回之说，奉为国是，俾播印于人人脑髓中，自是而人心之敬畏绝矣。敬畏绝而道德无根柢以发生矣！放僻邪侈，肆无忌惮，争权夺利，日相战杀”；同时也明确斥责“拳匪假托鬼神，致招联军之祸，几至国亡种灭，识者痛心疾首，固已极矣”。这一表述非常值得注意，在这位遵奉“帝神管辖”的张真人眼中，科学固然因“专讲物质”不信鬼神而致“道德无根柢”，拳匪也不过“假托鬼神”，虽前者之“祸将有甚于拳匪”，双方所致的“争权夺利，日相战杀”之后果则类似。

当鲁迅指责1918年“竭力提倡打拳”的“民国教育家”与庚子年同样提倡打拳的“满清王公大臣”相类时，上海精武体育会编辑陈绍枚（字铁生）却强调：“义和团是凭他两三句鬼话，如盛德坛《灵学杂志》一样，那些大人先生方能受他蛊惑；他只是无规则之禽兽舞”，与“规行矩步”的技击家无涉。简言之，“义和团是鬼道主义，技击家乃人道主义”。[53]这样，一方面是真人张元旭认为“拳匪假托鬼神”，似印证了徐桐关于义和拳“非左非邪”之说；而提倡技击术者则以为“义和团是鬼道主义”，强调其异端的一面而不承认义和团为“正”；双方皆欲摆脱与义和团的关联，惟对鲁迅这样的新文化人则两者俱引起对义和团的联想，这一具有多重诡论意味的现象表明，晚清的正统与异端到民初确已有些难以区分。

北伐前曾一度风行的整理国故到北伐后却遇到极大的挑战，其中一个重要因素仍是“国学”与“子不语”的关联。这部分也因为整理国故的流行使“国学”的地位上升，怪力乱神

方面的确试图以国学自居。曹聚仁自乡返申时，便在舟中遇一白发婆娑之老翁，“津津谈扶乩降神之神迹不已，且屡陈吕洞宾文昌帝降坛之诗词文笔以实之”；更“喟然曰：‘此我国之国学也。国学之不讲也久矣，微吾侪谁其任之”！他到杭州，又发现有道德学社，实“一神秘不可思议之宗教，与大同教相伯仲。其社奉段正元为师尊，其徒事之如神、礼之如佛，以‘大道宏开’为帜，以‘天眼通’为秘，而贪财如命，不知人间有廉耻事。然亦自命为道业之正统、国学之嫡系”[54]。

曹氏并注意到，当时的“整理国故”实有三类，即北京大学之国学研究所、无锡之国学专修馆和上海同善社之国学专修馆，皆“以‘国学’为帜”。其“名虽为一，实则为三”：北大的是“赛先生之‘国学’”，无锡的是“冬烘先生之‘国学’”，而上海的则是“神怪先生之‘国学’”。尽管“国学”其实有多种，但一些人却往往多见其中之一，北伐前曾为整理国故正名的郑振铎到1929年已转变态度，以为“现代的中国还充满着中古世纪的迷信与习惯、生活与见解，即用全力去廓清他们还来不及，那里还该去提倡他们呢?”[55]何炳松也说，我们“天天鼓吹西洋科学的精神和客观态度，而我们天天提倡什么国学，天天培养自夸自大的精神。这种南辕北辙的笑话，在二十世纪科学昌明的时代，恐怕只有我们中国人才闹得出!”基于“西洋科学”与“国学”的对立，本来也认为应当研究国学的何氏正式提出“中国人一致起来推翻乌烟瘴气的国学”这一口号。[56]

到20世纪30年代初，新派眼中的中国仍无大变，王造时发现“以前张君劢先生说了几句关于人生观的话，便有丁文江先生等一大群人去打玄学鬼。今年由考试院长戴季陶先生等所发起的时轮金刚法会在北京举行，在丁文江胡适之先生等脚下大演法宝，闹得轰轰烈烈，文化城中倒没有人去喇嘛庙里打鬼。”[57]表面一直与胡适提倡的“整理国故”保持了相当的距离的鲁迅私下认为“中国学问待从新整理者甚多，即如历史，就该另编一部。古人告诉我们唐如何盛、明如何佳，其实唐室大有胡气，明则无赖儿郎。此种物件，都须褫其华衮，示人本相，庶青年不再乌烟瘴气、莫名其妙。”[58]

前引吴稚晖所见到的怪力乱神已“猖獗得远超过于戊戌以前”一语，提示了在戊戌以前儒家主流文化尚未崩散时，“子不语”的怪力乱神在中国并无太多市场；西潮冲击使中国主流文化退居二线后，便先有义和拳的出现，后有二十年代各种“怪力乱神”的猖獗。正如曹聚仁所观察到的：“在昔，俗儒浅陋，尚知自惭；今则标卜算业者、习堪舆业者、以及吟坛雅士，皆得以宣扬国学自命。”[59]这就再次提示了作为异端进入中国的西潮无形中对昔日中国边缘文化的支持，所以新文化人眼中旧文化“妖焰”的复炽，其实恰是传统崩散的表征。然而，尽管正宗的儒学或时人所说的“国学”恰不欣赏“子不语”，许多反孔反儒的新学家总是将两者并联起来视为一体，等于是传统的“再造”，则其批判打击的“传统”实已具有一定的虚悬意味。新文化人其实是有意识地对中国社会某些特定面相进行“主动”观察，故多见所谓的“乌烟瘴气”，并将“怪力乱神”的猖獗看作以“孔家店”为代表的传统之余威不绝。具有诡论意味的是，这些反孔教的趋新人物力图打击此种旧文化“妖焰”的复炽，却不啻继承了儒家的正统精神。

尽管晚清学术已呈较前更加多元之相，而稍后传统的崩散曾导致旧学统中原本对立的流派部分融合或至少不那么强调其差异，新旧知识精英对“怪力乱神”仍未见明显的容纳，故“国学”与“子不语”两者间的关联恐怕更多是在“中西对立”这一大的文化区分下产生的虚悬想像而已。且这一想象明显受到早年西方传教士以“科学”反“迷信”努力的影响，中国文化传统中异端成分转成正统仍可见“西潮冲击、中国反应”的痕迹。

三、余论

陈寅恪在1932年说，“今日神州之世局，三十年前已成定而不可移易。当时中智之士莫不惴惴然睹大祸之将至。”[60]这里所谓三十年前即指庚子辛丑间，适逢19世纪与20世纪之间的世纪转换，则20世纪的中国“世局”正在此时得到“确定”，说义和团事件是个历史转折点或不为过。当然，这段时间的历史转折可

以是但不一定是义和团事件所“引起”或“造成”的，很大程度上恐怕是许多前有渊源的发展趋势通过义和团事件而凸显或明朗化而已。当时各方面的转变甚多，本文仅尝试论述其中一个带倾向性的侧面，即“子不语”的怪力乱神逐渐以一种诡论性的方式从异端走入正统；这一转变上承太平天国运动，下及新文化运动，其影响之余波至今犹存。

自新文化运动以来，异端正统化这一诡论倾向始终存在，其中一个今日犹可见的表现即产生了非儒化的“新儒家”（特别是在海外）。新儒家的一个特点是用西方“哲学”的眼光观察和诠释中国儒学，这样的学术再造在一定程度上也是解构，可视为非儒化。另一特点则是有意无意接受中国传统整体化的观念，将传统等同于儒家；其思路与新文化人相类，但其视角却相反，乃是将“子不语”的内容仍在民间广泛流行视为儒家有力存活于民间的正面“证据”。这一思路当然充分体现了其“新”而未必“儒”，至少无意中受到新文化人重新诠释和“再造”传统的影响。

这也影响到对义和团事件的史学诠释，杨天宏先生便认为：义和团仇教之说得人心的一个原因在于“中国传统文化已经使民众形成了某种心理定势，因而‘本能’地对异质文化持排斥态度”。这又是因为“以儒学为主体的传统文化已经渗透于中国社会各阶层，成为中国社会的一种观念形态和精神支柱”。而“这种在长期的历史发展中形成的精神信仰，与西方资本主义近代精神、基督教教义以及传教士的言行是冰炭不容的”。[61]具有这样“信仰”的士人竟然能尊崇“子不语”，本是一个与“心理定势”相当矛盾的现象，却成为互证的依据，可知此处所说的“传统”，大致即五四新文化运动后所再造出的“中国传统”。

异端正统化的另一长远影响是学术层面的传统之重建，士人对传统中“子不语”部分的关注移至学界特别是史学界，则导致学者对过去视为异端之史料的重视，国粹学派已开创了从边缘重构学统的取向，新文化运动后顾颉刚便非常强调应平等对待正统与边缘材料，甚至更重昔人眼中边缘或异端的材料。傅斯年也主张经过儒家“伦理化”的正统史料不能全信，其价值尚低于类似《山海经》、《楚辞·天问》这样带有神秘色彩的古籍。[62]自从司马迁据“缙绅先生”的观念处理史料后，中国历史中“子不语”的部分大致湮没，今日文化史、宗教史和思想史的研究者正力图重建被历代“缙绅先生”删去的那一部分传统，这可能多少也因为庚子以后“子不语”因素得到前所未有的关注使然吧。

本文初稿曾以“从异端走入正统的‘子不语’：庚子义和团事件表现出的历史转折”在 2000 年 10 月 9－11 日山东大学的“义和团运动 100 周年国际学术研讨会”上宣读，特别感谢中国人民大学的张鸣教授（拙文评论人）和张广生先生、山东大学陶飞亚教授及南京大学王庆德先生在会议期间的慷慨指教。

①张之洞：《劝学篇·非攻教》，《张文襄公全集》，中国书店 1990 年影印本，第 4 册，第 591 页。

②本段与下两段，章太炎：《〈社会通诠〉商兑》，《章太炎全集》（四），上海人民出版社，1985 年，第 328－329 页。

③刘光汉：《孙兰传》，《国粹学报》，第 1 年（约 1905）10 期。关于国粹学派的“学术开放”观念，参见罗志田《清季保存国粹的朝野努力及其观念异同》，《近代史研究》2001 年 2 期。

④参见罗志田《近代湖南区域文化与戊戌新旧之争》，《近代史研究》1998 年 5 期。

⑤宋恕：《致南条文雄书（稿）》（1903 年 10 月 23 日），胡珠生编：《宋恕集》，中华书局，1993 年，上册，第 615－617 页。

⑥章太炎：《东京留学生欢迎会演说辞》，汤志钧编：《章太炎政论选集》，中华书局，1977 年，上册，第 273 页。

⑦宋恕：《代拟瑞安演说会章程》（1902 年 12 月 31 日）、《致南条文雄书（稿）》，《宋恕集》，上册，第 353－354、615－616 页。

⑧这方面稍详的论述参见罗志田《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996 年 6 期，下面几段讨论多本该文。

⑨Charles Gutzlaff, “Journal of a Voyage Along the Coast of China,” *Chinese Repository*（以下简作 CR）I: 4 (Aug. 1832), p. 139.

⑩只是到了 19 世纪末 20 世纪初，佛经才逐渐受到较多士人的关注，其部分原因就是希望能从中找出可以

对抗西学的思想资源；在那之前，正统儒生大多不屑谈佛道之经书。参见 Timothy Richard, Forty - five Years in China (New York, 1916), p. 86.

⑪Adrian A. Bennett and Kwang - ching Liu（刘广京）, "Christianity and the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early Chiao - hui hsin - pao, 1868 - 1870," in John K. Fairbank ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass., 1974), pp. 166 - 167.

⑫Richard, *Forty - five Years in China*, pp. 158, 160 - 163. 当然，林乐知和李提摩太这类传教士虽影响较大，实际数量并不多。正式皈依基督教的张竹君便认为传教士的责任正在以西方"实学"改造中国社会，她在 1902 年仍指责"今日在中国之所谓牧师者，皆犹中国之八股脚色也，绝罕提倡泰西格致、政法之学以益中国者。吾辈处此竞争极烈之世，非皆有专门实学以担任社会公众之义务，而徒日日为灵魂永生之说，将何益哉"? 她自己"虽信耶稣，然绝不谈《创世记》《默示录》诸等荒诞无稽之语。其所提倡者，天父一尊、众生平等、爱敌如友、君为民役诸最精之论而已。耶稣书之尤悖实理者，竹君辄驳正之。其言曰：保罗谓女子不当施教，此谬论。男女平权，岂有女子不可施教之理? 耶稣谓人不当谋衣食，如雀鸟然。彼未尝求食，而上帝自有以养之。此亦不然。今日列强膨胀，学战极烈，稍自懈怠，即难自存。固当各求实学，立己立人，岂有人不谋食之理? 国者，人所合成，故人人当自尽其个人之义务。若如是言，乃教人惰也。人岂雀鸟之比乎? (参见马君武：《女士张竹君传》（1902)，莫世祥编《马君武集（1900 - 1919)》，华中师范大学出版社，1991 年，第 1 - 2 页)。像张竹君这样舍"灵魂永生"而主张"立己立人"的"教民"恐怕在教内也是一种异端，未必有代表性；她竟然视《创世记》《默示录》等为"荒诞无稽"，则其"反迷信"已反到基督教的本垒，揭示出传教士反迷信可能导致的自毁性质，但也提示着某些中国读书人对在华传教士之社会定位的一种期望。

⑬Allen's Diary, Apr. 13, 1864, cited in Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," p. 165.

⑭CR, IV: 8 (Dec. 1835), p. 356.

⑮Richard, *Forty - five Years in China*, pp. 123, 80 - 81.

⑯Abeel Diary, Dec. 30, 1843, printed in CR XII: 1 (May. 1844), p. 235.

⑰同样，汉人接受满人的辫发服式以为己有，亦早成习俗。清季之留学生革命派提倡剪辫易服，在老百姓中并不成功。民国后乃不得不强制剪发，与清人初入关时相类，直到北伐时仍被老百姓视为一项苛政，而北伐后国民政府内政部仍不断下令剪辫。参见杨兴梅：《南京国民政府禁止妇女缠足的努力及成效》，《历史研究》1998 年第 3 期。

⑱蒙文通：《周秦民族史·序》，《古族甄微》（《蒙文通文集》，第二卷），巴蜀书社，1993 年，第 28 页。

⑲Richard, *Forty - five Years in China*, p. 100；并参见李恩涵：《咸丰年间反基督教的言论》，《清华学报》(新竹)，卷六，第 1 - 2 期（1967 年 12 月），第 55 - 60 页。

⑳这样的描述当然不排除英法之间的国家竞争和天主教与基督教之间主义之争的影响，但仍能从一个侧面揭示在华教会的行为方式。实际上，此"英国情报"中新教教会的行为也正相类："新教教徒们就设法使那些改变信仰的教民们得不到收获的庄稼，因为他们总是要求得到受保护的保证，而在得不到这种保证时，他们就改信对手的教义"。法磊斯致莫理循，1898 年 2 月 14 日，骆惠敏编：《清末民初政情内幕：莫理循通信集》，中译本，知识出版社，1986 年，上册，84 页。

㉑周锡瑞：《义和团运动的起源》，江苏人民出版社 1994 年中译本。

㉒高树：《金銮琐记》（选录），收入《近代史资料》编辑组编：《义和团史料》，中国社会科学出版社，1982 年，第 729 - 730 页。黄濬已注意及此，参其《花随人圣盦摭忆》，上海古籍书店，1983 年，第 21 页。

㉓张穆：《㞐斋文集·弗夷贸易章程书后》，山西文献委员会 1914 年版，卷二，第 4 页。按此文作于道光二十四年（约 1844)，但系"私记"，文集似为咸丰八年（约 1858）刊印，故流传之时或应从刊印时计起。

㉔Richard, *Forty - five Years in China*, pp. 151, 48；梁启超：《保教非所以尊孔论》，张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，三联书店，1960 年，第 166 页。

㉕说详罗志田《从无用的"中学"到开放的"国学"：清季国粹学派关于学术与国家关系的思考》，《中华文史论丛》第 65 辑（2001 年 3 月)。

㉖参见柯文：《历史三调：作为时间、经历和神话的义和团》（这里的"神话"是 myth 一词的对译)，杜继东译，江苏人民出版社，2000 年，第 146 - 178 页。以山西为例，传教士眼中拳民一方的行为可参见 Nat Brandt, *Massacre in Shanxi*, Syracuse University Press, 1994；明显对教民不满而偏向拳民一方的记述可参见刘大鹏《退想斋日记》（选录)，收入《义和团史料》，775 - 826 页。

㉗参见罗志田《＜山海经＞与近代中国史学》，《中国社会科学》2001 年 1 期。

㉘该文的缩略本曾刊于《近代史研究》1993年5期，而足本则收入其《中国的近代转型与传统制约》，贵州人民出版社，2000年，第383－405页。杨先生文中所用史料基本不稀见，为尊重杨先生引用在先，本段及以下两段所用史料皆转引杨先生文，仅于文中说明原始出处；当然，我对史料的诠释若有错误皆由我负责，并不代表杨先生的看法。

㉙鲁迅：《中国小说史略》，《鲁迅全集》（9），人民文学出版社，1982年，第282页。

㉚陈寅恪：《寒柳堂记梦未定稿（补）》，收入王永兴编：《纪念陈寅恪先生百年诞辰学术论文集》，江西教育出版社，1994年，第33页。

㉛张之洞：《致西安鹿尚书电》，光绪二十七年二月初五日，《张文襄公全集》，第4册，第12页。

㉜蔡元培：《中国的文艺中兴》（1923年10月），高平叔编：《蔡元培全集》，第4卷，中华书局，1984年，第346－347页。

㉝欧榘甲：《新广东》（1902），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，第308页。

㉞参见汤志钧编《章太炎年谱长编》，中华书局，1979年，上册，第81－111页。

㉟飞生（蒋方震）：《国魂篇（续）》，《浙江潮》第3期（癸卯三月），第24－25页（全文页）。

㊱燃：《新语问题之杂答》，《新世纪》，45号，第2页。

㊲章太炎：《规新世纪》，《民报》24号，第50页。

㊳柯文已注意到清季民初人对义和团的负面认知及作为"异端"的义和团与中国文化的关联，参其《历史三调：作为时间、经历和神话的义和团》，中译本，第191－202页。

㊴与中国人认知中"西方的分裂"这一进程相对立，许多读书人越来越将传统视为"一家眷属"（陈独秀语），出现一种负面意义为主的"中国整体化"的趋势，而将中国传统"迷信化"的进程部分与"中国整体化"的趋势同步，详另文。

㊵许之衡：《读国粹学报感言》，《国粹学报》第1年6期。

㊶叶德辉：《郋园书札·与刘先端黄郁文两生书》，光绪二十四年（1898），长沙中国古书刊印社1935年《郋园全书》汇印本，第5页。

㊷参见罗志田《从无用的"中学"到开放的"国学"：清季国粹学派关于学术与国家关系的思考》，《中华文史论丛》第65辑（2001年3月）。

㊸刘师培：《古学起源论一》，《国粹学报》第1年8期。

㊹邓实：《鸡鸣风雨楼独立书·风俗独立》，《癸卯政艺丛书·政学文编卷七》，台北文海出版社影印本，第178页。

㊺这里所谓主流与边缘，主要就其整体的影响而言；不仅上层文化得到官方的政治认可，且四民社会中士为其他三民的楷模，这些因素都有助于其在思想言说领域里的控制力。不过若从追随者的众寡看，下层文化的影响显然要广泛得多。从这个角度看，过去儒佛道之争的胜负还可以重新研讨，而中国文化的包容一面也在此凸显。这个问题太大，只能另文讨论。关于胡适的家庭，参见罗志田《再造文明之梦——胡适传》，四川人民出版社，1995年，第43页。

㊻《陈独秀序》，《科学与人生观》，山东人民出版社1997年横排新版（用亚东图书馆本），第3页。

㊼《胡适序》，《科学与人生观》，第13页。

㊽吴稚晖：《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《科学与人生观》，第404页。

㊾本段与下段，《胡适序》、《陈独秀序》，《科学与人生观》，第12－13、7、17页。

㊿参见罗志田《从科学与人生观之争看后五四时期对五四观念的反思》，《历史研究》1999年3期。

51本段与下段，曹聚仁：《春雷初动中之国故学》，许啸天辑：《国故学讨论集》，上海书店影印群学社1927年版，第1集，第92、84－85页。

52本段与下两段，鲁迅《热风·随感录三十三》（1918年10月15日），《鲁迅全集》（1），第298－302页。

53据《鲁迅全集》（1），303页注4，此人名为Robert Richard Lee。

54鲁迅《热风·随感录三十七》（1918年11月15日），《鲁迅全集》（1），第309－310页；陈铁生：《驳〈新青年〉五卷五号〈随感录〉第三十七条》，收在《拳术与拳匪》，《鲁迅全集》（8），第83－85页。

55郑振铎：《且慢谈所谓"国学"》，《小说月报》，20卷1号，第8－13页。

56何炳松：《论所谓"国学"》，《小说月报》，20卷1号，第3－4页。

57王造时：《复兴新文化运动》，《主张与批评》，第3期，转引自陈端志《五四运动之史的评价》，香港中文大学1973年影印生活书店1936年版，第344页。

58鲁迅致曹聚仁，1933年6月18日，《鲁迅全集》（12），第184页。

59曹聚仁：《春雷初动中之国故学》，《国故学讨论集》，第1集，第92页。

60陈寅恪：《俞曲园先生病中呓语跋》，《寒柳堂集》，上海古籍出版社，1980年，第146页。

61杨天宏：《中国的近代转型与传统制约》，第396页。

62参见罗志田《史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个诡论现象》，《历史研究》2000年4期；《＜山海经＞与近代中国史学》，《中国社会科学》2001年1期。